

University of Groningen

Achamot, el Alma del mundo valentiniana, y su relación con el Demiurgo

Roig Lanzillotta, Fernando

Published in:

Filiación. Cultura Pagana, Religión de Israel, Orígenes del Cristianismo VII

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Final author's version (accepted by publisher, after peer review)

Publication date:

2018

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Roig Lanzillotta, F. (2018). Achamot, el Alma del mundo valentiniana, y su relación con el Demiurgo: (Ireneo, Adv. Haer. 1.5). In A. Sáez, G. Cano Sanvito, & C. Sanvito (Eds.), *Filiación. Cultura Pagana, Religión de Israel, Orígenes del Cristianismo VII : Gnosis, Valentín, Valentinianos* (pp. 313-338). Editorial Trotta.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

ACHAMOT, EL ALMA DEL MUNDO VALENTINIANA Y SU RELACIÓN CON EL DEMIURGO (IRENEO, AH I,5)

Lautaro Roig Lanzillotta

Universidad de Groningen

Platón difícilmente podía haber previsto el amplio eco que iba a tener una frase relativamente ingenua del *Timeo* que, de forma figurativa, describe la relación del creador con su creación¹. El enunciado platónico que define a dios como «artífice y padre» ocupa, en efecto, un lugar central en la discusión teológica posterior, no sólo en lo que se refiere a la concepción y distinción de diversos aspectos de la persona divina, sino también, a partir de Cicerón, en cuanto a su cognoscibilidad o incognoscibilidad².

Los ecos de *Timeo* 28C son numerosísimos y es posible encontrarlos en un amplísimo espectro de fuentes de la Antigüedad Tardía. Para empezar, como es obvio, la frase ocupó un lugar central en la tradición platónica, donde fue interpretada de diversas formas³. Si para algunos autores platónicos medios, como Ático, era claro que la mención hacía referencia a un único y solo dios⁴, filósofos como Numenio, en el otro extremo, creyeron ver en la misma la referencia a dos divinidades distintas, el Padre, divinidad distante y transcendente, y el Hijo, creador del mundo⁵. A medio camino entre uno y otro tenemos la figura de Plutarco que

¹ Para la figura del demiurgo en Platón y el platonismo antiguo, véase J. Halfwassen, «Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus», en A. Neschke-Hentschke (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Paris 2000, 39-62.

² Cf. C. Andresen, «Justin und der Mittlere Platonismus», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1953) 157-195, esp. 166-168; J. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», en H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 50-63, esp. 50-51; Id., «APPHTOΣ: KAI AKATOMASTOΣ», en H. D. Blume, F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum, Festschrift für H. Dorrie*, Münster 1983, 303-330; F. Ferrari, «Dio padre ed artifice. La teologia di Plutarco in Pla. Qu. 2», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 395-409, esp. 396-397.

³ Véase, por ejemplo, CELSO *apud* ORÍGENES, *Contra Celso* VII,42,4-5; APULEYO, *De Platone et eius dogmate* I,5,191; HERMES *apud* ESTOBEO 2,9,4-16 (K. Wachsmuth - O. Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin 1884; A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum* III, Exc. 1.1). Al respecto, A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1990, 94; J. Opsomer, «Demiurges in Early Imperial Platonism» en R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Tübingen 2005, 51-100, esp. 64.

⁴ ÁTICO *apud* EUSEBIO DE CESAREA, *Preparatio Euangelica* XV,13,5.

⁵ NUMENIO, frag. 21 (E. Des Places, *Belles lettres*, Paris 1973).

interpreta los términos «padre» y «artífice» como referencia a un solo dios, pero distingue, sin embargo, diversos aspectos o atributos de la misma persona divina⁶.

Pero como adelantaba, la noción puede también hallarse fuera del contexto estricto del Platonismo. Ya he mencionado de pasada su presencia en Cicerón. También puede encontrarse en el ámbito de judaísmo, de lo que tanto Josefo como Filón ofrecen suficiente testimonio⁷. Particularmente interesante para el tema que me ocupa en este estudio es, sin embargo, el amplio eco de la frase platónica en el ámbito de la teología cristiana. Justino Mártir, Atenágoras, Tertuliano, Minucio Félix, Pseudo-Justino, Clemente de Alejandría⁸ y Eusebio son todos claros ejemplos de la recepción de la misma⁹.

Es bien sabido que la frase platónica desempeñó también un importante papel en los *albores la exégesis iohannea*, por usar el título del magnífico libro que Antonio Orbe dedicara a la cuestión¹⁰. La exégesis de Juan 1,3 a partir de los presupuestos de la teología platónica, o mejor del Platonismo Medio, no sólo es de importancia capital en el gnóstico Ptolomeo, sino también en Heracleón¹¹ y, por ejemplo, en el pensamiento de los peratas de Hipólito¹², quienes interpretaron a la serpiente como el Logos, como el Hijo, que moviéndose alternativamente entre el Padre y la materia, recibe las potencias emanadas del Padre y puede así imprimirlas a la *hyle*¹³.

Es precisamente en este mismo contexto donde intentaré ubicar el análisis de la narración de Ireneo sobre el testimonio de Ptolomeo en AH I,5 que me ocupa en este trabajo. En mi opinión, la descripción en la *Gran Noticia* de la relación entre Achamot y el Demiurgo, y la de éste con la materia puede y debe considerarse un ejemplo más, si bien en clave mitológica, de la recepción e interpretación de la famosa frase procedente del *Timeo* platónico (28C), que en el momento

⁶ Véase L. Roig Lanzillotta, «Dios como Padre y artífice en Moralia de Plutarco» en P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. V, Madrid 2013, 139-156.

⁷ FILÓN, *Abr.* 58; *Op.* 7; *Spec. Leg.* III,189; *Vit. Mos.* I,158; JOSEFO, *Contra Apionem* II,224.

⁸ L. Roig Lanzillotta, «La recepción de Platón, *Timaeus* 28C, en Clemente de Alejandría», en P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. VI, Madrid 2015, 259-280.

⁹ JUSTINO, *Apologetica* 2,10,6; ATENÁGORAS, *Legatio* 6,2; TERTULIANO, *De anima* 4,1; *Apologeticum* 46,9; MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 19,14; EUSEBIO DE CESAREA, *p.e.* XI,29,3-4.

¹⁰ Cf. A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. I, 3). Estudios Valentinianos*, vol. II, Romae 1955.

¹¹ Cf. E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden-Boston 2006, 123, nota 14. Sobre Heracleón, véase A. Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, Tübingen 2002.

¹² HIPÓLITO, *Ref.* 5,12,1-2; 17,1-4. Véase al respecto C. Alby, «La Cosmología de los Peratas», en P. Ciner, J. B. García Bazán, J. C. Alby (eds.), *Gnosis apocryphon. Homenaje al Dr. Francisco García Bazán*, Buenos Aires-Guadalquivir 2017, **en prensa**.

¹³ Cf. Alby, «La Cosmología», 3.

histórico y como resultado de la tradición hermenéutica del Platonismo Medio, se había contaminado ya tanto con otros pasajes del *Timeo*, como con la noción del dios transcendente del *Parménides* y con ciertos pasajes del *Fedro* y del *Teeteto*.

Con esta intención, ofreceré primero una panorámica del tratamiento de Ireneo AH I,5, que no intenta dilucidar todos y cada uno de los elementos del mito, por lo demás suficientemente tratados en la literatura especializada, sino que destaca aquellos aspectos más relevantes para conseguir determinar su posición en el mapa teológico de la Antigüedad Tardía. A continuación, proporcionaré, a modo de contextualización, una comparación de las ideas expuestas con una serie de paralelos en Hipólito, en Clemente de Alejandría y, por supuesto, en los códices de Nag Hammadi. En tercer lugar, intentaré demostrar que la doctrina expuesta por Ireneo debe entenderse en el contexto de la teología platónica de la época, para lo que ofreceré un resumen de los diferentes intentos de dar debida cuenta del problema central de la teología de entonces, a saber: ¿cómo pudo el Dios transcendente crear sin entrar, para ello, en contacto directo con la materia y poner en entredicho así su divinidad?

1. La filiación en torno al Demiurgo en Ireneo, AH I,5

1.1. Contexto textual

El pasaje acerca de la creación del Demiurgo se encuentra en el capítulo V del libro primero de AH de Ireneo, libro plagado de dificultades, en muchos casos irresolubles, y que, por tanto, me limitaré a enumerar. En primer lugar está la cronología: aunque hasta ahora solía datarse el libro de Ireneo, siguiendo a Adolf von Harnack, hacia el 180 d. C.¹⁴, trabajos recientes rechazan esta hipótesis y prefieren una datación más cercana al período romano (155-170) del Obispo de Lyon, y quizá más concretamente entre 160-165¹⁵. La lengua del escrito, en segundo lugar, no es un problema menor. Originariamente redactado en griego, *Adversus haereses* se ha transmitido de forma completa sólo en latín, probablemente en una traducción del s. IV o V, y parcialmente

¹⁴ Cf. A. von Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur bis Eusebius*, vol. I, Leipzig 1896, 320; F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, 120; R. Grant, *Irenaeus of Lyons*, London 1997, 15. Véase, más recientemente, Thomassen, *Spiritual Seed*, 9; G. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della 'grande notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano 2012, 27-37.

¹⁵ Cf. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 27-42; Id., «Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century», *ZAC* 18 (2013) 95-119, esp. 97-99.

en fragmentos griegos, armenios y siríacos de variada procedencia¹⁶. Son, sin duda, los fragmentos griegos, transmitidos por Epifanio¹⁷, Hipólito, Pseudo-Efrén y Teodoreto de Chipre, los que más nos interesan, aunque la edición de los mismos y su relación con la traducción latina parecen crear nuevos problemas, en este caso de carácter filológico¹⁸. Por fortuna, el pasaje AH I,1-9, que nos ocupa en este libro, es transmitido de forma íntegra por Epifanio y aunque el mismo no está exento de dificultades textuales, éstas no afectan a la transmisión e interpretación del testimonio de la *Gran Noticia* de Ptolomeo incluido en él¹⁹. En tercer lugar, un importante problema a tener en cuenta es el de las fuentes de Ireneo²⁰: aunque el Obispo de Lyon no nombra sus fuentes y afirma basarse en el testimonio directo tanto de un *hypomnema* o escrito valentiniano, como de entrevistas hechas a valentinianos, Tertuliano, en su *Adversus valentinianos* nombra, en cualquier caso, a dos predecesores de Ireneo en la lucha contra el valentinismo, Justino y Milcíades²¹. Este hecho, junto a ciertas inconsistencias en los capítulos I,11-12 y 22-23 han llevados a algunos investigadores a postular la combinación de fuentes previas con el testimonio directo que Ireneo dice utilizar²².

1.2. Contexto conceptual

Las dificultades más significativas, sin embargo, son de orden conceptual. En primer lugar, cabe señalar con Einar Thomassen las contradicciones y ambigüedades terminológicas en que parece incurrir el Obispo de Lyon²³. Como se ha señalado, el término “valentinianos” se utiliza, al mismo tiempo, en un sentido estricto y en otro más amplio, pues hace referencia tanto al grupo concreto que Ireneo está refutando, como a la escuela valentiniana en que éste se enmarca, e incluye, por ello, tanto a predecesores como otras ramas valentinianas contemporáneas.

¹⁶ Sobre las fuentes de la *Gran Noticia*, véase Sagnard, *La gnose*, 31-51, esp. 31; Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 45-59; según A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, vol. I, 61, los fragmentos griegos conservados transmiten un 74% del libro I, un 11% del libro III, un 7% del IV y un 17% del V.

¹⁷ EPIFANIO, *Panarion* 1.31.18.1-22.9, traducción inglesa en F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, (Sects 1-46)*, vol. I, Leiden-Boston ²2009, 187-194.

¹⁸ Rousseau, Doutreleau, *Irénée de Lyon*, 61-111.

¹⁹ Una traducción española de esta sección puede encontrarse en J. Montserrat Torrens, *Los gnósticos*, vol. I, Madrid 1983, 91-149, que, sin embargo, presta poca atención al contexto material del libro de Ireneo y se centra, casi exclusivamente, en el testimonio de la *Gran Noticia* transmitido por el mismo.

²⁰ Sagnard, *La gnose*, 198-232; véase ahora, el amplio estudio de las fuentes de la *Gran Noticia* en Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 279-296.

²¹ TERTULIANO, *Adv. Val.* 5,1 y EUSEBIO, *HE* 5,17,1 y 28,4.

²² Thomassen, *Spiritual Seed*, 9-11.

²³ Thomassen, *Spiritual Seed*, 13-22.

En segundo lugar, está el problema de la consistencia de la exposición de Ireneo, que, por una parte, afirma (en I,1-9) estar presentando una doctrina común a todos los valentinianos y, por otra, los acusa (en I,11,1)²⁴, de no ponerse de acuerdo y tener cada uno una opinión diferente.

En tercero, dicha falta de consistencia parece también afectar a la atribución a Ptolomeo de la doctrina descrita por Ireneo. Thomassen ha notado, por ejemplo, importantes divergencias conceptuales entre el informe de Ireneo y la *Carta a Flora*, cita, al parecer, *verbatim* de Ptolomeo²⁵. En su opinión, un estudio comparativo de ambos testimonios no deja lugar a dudas: uno y otro incluyen interpretaciones del todo diversas de aspectos centrales de la doctrina. La más llamativa es la diversa interpretación del término *mesotes*, el lugar de la «Mediedad», que en la *Carta a Flora*, el testimonio de Hipólito (6.32.7-9) y Heracleón, frag. 40 (ed. W. Völker)²⁶ hace referencia a la Hebdomada, pero en Ireneo nombra a la Ogdóada. Tanto es así que, a pesar de François Sagnard²⁷, autores como Christoph Marksches o Einar Thomassen rechazan el testimonio de la *Gran Noticia* a la hora de reconstruir la doctrina de Valentín o de Ptolomeo²⁸.

Es verdad, sin embargo, que recientemente Giuliano Chiapparini, en una tesis dirigida por G. Sfamini Gasparro y publicada en 2012, rechaza esta postura²⁹. Según el autor, una reconstrucción cabal del texto griego a partir del fragmento de Epifanio y del paralelo de Tertuliano permite recuperar de la *Gran Noticia* una doctrina originaria que es coherente con la *Carta a Flora*. En opinión de Chiapparini, las diferencias doctrinales constatadas por la crítica serían resultado de la evolución conceptual de los valentinianos, que los llevó desde regiones muy próximas a la proto-ortodoxia hasta otras más remotas, con la postulación de un dualismo más radical que incluía tanto un demiurgo maligno como la condena de su creación³⁰.

²⁴ IRENEO, AH I,11,1: «A continuación veremos la inconsistencia de la enseñanza de estos hombres; de hecho, aunque se hallen reunidos solamente dos o tres de ellos, discrepan en sus puntos de vista, contendiendo acerca de las doctrinas y de la terminología». Traducción española de J. Montserrat en *Los gnósticos*, vol. I, Madrid 1983, 152.

²⁵ Cf. Thomassen, *Spiritual Seed*, 119-129.

²⁶ Véase, al respecto, Wucherpennig, *Heracleon Philologus*, 247-331.

²⁷ Cf. Sagnard, *La gnose*, 140-232.

²⁸ Para Thomassen, *Spiritual Seed*, 21-22, sin embargo, la cuestión es clara: no puede hablarse aquí ni de la doctrina valentiniana ni de la de Ptolomeo, sino, a lo sumo, de la de sus seguidores. Esto también parece derivarse de la comparación de I,1-9 con I,12,1 donde se introduce un sistema diferente, que también se atribuye a otros seguidores Ptolomeo. Es plausible pensar que estas diferencias surgieran de la combinación de testimonios directos a que Ireneo tuvo acceso con la información procedente de una obra heresiológica previa, sobre las doctrinas de los seguidores de Ptolomeo.

²⁹ Cf. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 399-410.

³⁰ Cf. Chiapparini, «Irenaeus and the Gnostic Valentinus», 116.

En cuarto lugar, he de señalar que la exposición del pasaje I,1-9³¹, o al menos su capítulo quinto, que he tenido ocasión de analizar detalladamente, ofrece muchos otros problemas interpretativos de detalle que surgen del propio estilo de Ireneo. La narración está plagada de repeticiones e interrupciones del hilo narrativo, en las que Ireneo intenta bien ofrecer su interpretación personal de lo narrado, bien amplificar la historia para relacionarla con otras partes del relato³².

1.3. La creación del Demiurgo en la *Gran Noticia*

Dejando, de momento, a un lado la atribución de la *Gran Noticia* a uno u otro maestro gnóstico y la cuestión de si refleja el pensamiento de Ptolomeo o de sus seguidores, es mi intención centrarme en el análisis del propio sistema referido por Ireneo para intentar hallar, más allá de las aparentes contradicciones con otras partes de *Adversus haereses* o con el testimonio de otros heresiólogos, aquellos elementos que nos permitan ofrecer un estudio de conjunto y ubicar su doctrina en el pensamiento teológico de los primeros siglos.

Cuatro aspectos centrales articulan la narración de Ireneo en el capítulo quinto del libro primero, a saber: la figura de Achamot, la del Demiurgo, la cosmología y la antropología.

Achamot. Tras señalar las tres sustancias que los gnósticos distinguían en la constitución del universo, la materia que procedía de la pasión, la sustancia psíquica procedente de la conversión, y la espiritual o engendrada, Ireneo se centra en los resultados del impulso creador de Achamot, quien al no poder dar forma a lo espiritual, por serle consustancial, se aplica a lo psíquico. Importante es señalar que, según la *Gran Noticia*, al hacerlo Achamot sigue las enseñanzas del Salvador³³. Tras la pasión y el arrepentimiento descritos en capítulos precedentes, la bajada del Salvador permite a Achamot superar sus afecciones y desarrollar la *enthymesis* o “pensamiento” que dará cuenta de la creación de la realidad sensible:

Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουλευθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποικέναι αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν Σωτῆρα δι’ αὐτῆς. καὶ αὐτὴν μὲν τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου

³¹ Obviamente la *Gran Noticia* ocupa la sección 1.1-8, aunque la refutación de Ireneo de las ideas expuestas en la misma se extiende hasta el final del capítulo 1.9.

³² Véase más abajo, p. 11, 12 y 13, ejemplos de esta actitud por parte de Ireneo.

³³ μᾶλλον δὲ τὸν Σωτῆρα δι’ αὐτῆς. Texto griego según IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* I,5,1 [488-489] (A. Rousseau, L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 78), edición de la cual cito las líneas del texto griego entre corchetes [].

Πατὴρ τετηρηκέναι μὴ γινωσκομένην ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, τῶν δὲ λοιπῶν Αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτου γεγονότας ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους³⁴.

Pues este Pensamiento, queriendo hacer todas las cosas en honor de los eones, hizo imágenes de ellos; mejor dicho, **lo hizo el Salvador a través de ella**. Y ésta conservó la imagen del Padre invisible, permaneciendo desconocida por el Demiurgo, mientras éste conservó la imagen del Hijo Unigénito, y los arcángeles y ángeles nacidos de él conservaron las de los demás eones.

Importante para la teología de la *Gran Noticia* y su trasfondo medioplatónico es señalar que, según el pasaje, tras el proceso de creación, Ahamot conserva la imagen del Padre, que es invisible al Demiurgo, mientras que éste conserva la imagen de Hijo. El texto ofrece un interesante juego de imágenes y reflejos para dar cuenta de los diferentes niveles de la realidad, que reflejan a su vez la jerarquía del mundo divino. Esta sutil y crucial referencia del texto desaparece, sin embargo, en la reconstrucción del texto de Chiapparini³⁵, quien rechaza la conjetura de Holl, aceptada por los editores del texto para solventar la *crux* del pasaje³⁶.

Ahamot, que recibe también otros nombres, tales como Ogdóada, Sabiduría, Tierra, Jerusalén y Espíritu Santo, ocupa, a pesar de ser de naturaleza espiritual «... el lugar de la Mediedad y está por encima del Demiurgo, aunque por debajo y fuera del Pléroma hasta la consumación»³⁷. Por ello, además de ser la instigadora, a través del Demiurgo, de la creación, del cosmos, del hombre psíquico y del material, es también responsable, como veremos más abajo, de la creación del hombre espiritual. Que la responsabilidad de Ahamot detrás de todo el proceso creador es un elemento central en AH I,5, se desprende no sólo del principio del capítulo, sino también del comentario en I,5,1 de que el Demiurgo creaba «sin caer en la cuenta de estar movido por la Madre» (481-482: λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς μητρός) y en I,5,3, «...la causa de toda esta creación era la Madre misma» (518-519: Αἰτίαν δ' αὐτῷ γεγονέναι τὴν μητέρα... φάσκουσι).

El Demiurgo. En cualquier caso, el primer resultado del impulso creador de Ahamot es el Demiurgo, cuyos rasgos no son todo lo negativos que cabría esperar de semejante figura:

καὶ πρῶτον μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν <Θεὸν καὶ> Πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ, τουτέστιν τῶν ψυχικῶν, ἃ δὴ δεξιὰ καλοῦσι, καὶ τῶν ἐκ

³⁴ IRENEO, AH I,5,1 [486-493] (Sch 264, 78-79).

³⁵ Cf. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 153-154 y n. 3-4. La conjetura está, por lo demás, apoyada por la lectura *imaginem* de la versión latina (Q).

³⁶ Para la conjetura de Holl, véase el aparato crítico de Rousseau, Doutrelau en IRENEO, AH I,5,1 (Sch 264, 77) *ad locum*.

³⁷ IRENEO, AH I,5,3 [522-526] (Sch 264, 82-83).

τοῦ πάθους καὶ τῆς ὕλης, ἃ δὴ ἀριστερὰ λέγουσι. πάντα γὰρ τὰ μετ' αὐτὸν φάσκουσιν <αὐτὸν> μεμορφωκέναι, λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς Μητρός· ὅθεν καὶ Μητροπάτορα καὶ Ἀπάτορα καὶ Δημιουργὸν αὐτὸν καὶ Πατέρα καλοῦσι, τῶν μὲν δεξιῶν Πατέρα λέγοντες αὐτὸν, τουτέστιν τῶν ψυχικῶν, τῶν δὲ ἀριστερῶν, τουτέστιν τῶν ὕλικῶν, δημιουργόν, συμπάντων δὲ βασιλέα³⁸.

En primer lugar, dicen, formó a partir de la substancia psíquica al que es Dios, Padre y rey de todos, tanto de los que son consustanciales es decir, los psíquicos, los que llaman de la derecha, como de procedentes de la pasión y de la materia, los que llaman de la izquierda. Sostienen, en efecto, que todos los seres posteriores a él fueron por él formados, sin caer en la cuenta de estar movido por la Madre. De aquí que le designen Madre-Padre; Sin-Padre, Demiurgo y padre. Le llaman Padre de los de la derecha, es decir, de los psíquicos, y Demiurgo de los de la izquierda, esto es, de los hílcos, y rey de todos ellos.

Hay varios elementos interesantes en este texto. Para empezar, como adelantaba, la descripción del Demiurgo no sólo no lo presenta de forma negativa, sino que le otorga, además, los títulos de «Dios, Padre y rey de todos», que lo instituyen como señor absoluto de su creación. Los otros títulos referidos cubren todos ellos diversos aspectos o atributos de esta persona divina. Si el de «Madre-Padre» (*Metropatorem*) lo describe desde una perspectiva biomórfica, en tanto que causa generativa de las criaturas; el de «sin-Padre» (*Apatorem*), lo hace a partir de su propio origen, de sus ancestros, a saber Achamot. Los títulos «Demiurgo» y «Padre» (*Demiurgum et Patrem*), por su parte, vuelven a la perspectiva de lo creado, pero para destacar ahora la forma en que el Demiurgo es Dios de sus diversas criaturas: es padre de los consustanciales y creador de los materiales. Como veremos más abajo, es difícil no oír en esta referencia un eco de la interpretación medioplatónica que entendía la frase del *Timeo* platónico 28C como una referencia a dos aspectos diversos de la actividad creadora de la divinidad³⁹.

Se describe después la ignorancia del Demiurgo, que afecta tanto al impulso originario como al modelo de las cosas creadas:

Ταῦτα δὲ τὸν Δημιουργὸν φάσκουσιν ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ὥησθαι κατασκευάζειν, πεποιηκέναι δ' αὐτὰ τῆς Ἀχαμῶθ προβαλλούσης. οὐρανὸν <γὰρ> πεποιηκέναι μὴ εἰδότα Οὐρανόν, καὶ ἄνθρωπον πεπλακέναι ἀγνοοῦντα [τὸν] Ἄνθρωπον, γῆν τε δεδειχέναι μὴ ἐπιστάμενον [τὴν] Γῆν· καὶ ἐπὶ πάντων οὕτως λέγουσιν ἡγνοηκέναι αὐτὸν τὰς ἰδέας ὧν ἐποίει καὶ αὐτὴν τὴν Μητέρα, αὐτὸν δὲ μόνον ὥησθαι πάντα εἶναι. Αἰτίαν δ' αὐτῷ γεγονέναι τὴν Μητέρα τῆς ποιήσεως ταύτης φάσκουσι...⁴⁰

³⁸ IRENEO, AH I,5,1 [476-486] (Sch 264, 76).

³⁹ Es interesante señalar, sin embargo, que en lugar del término ποιητής de la frase platónica en *Tim.* 28C, el texto de la *Gran Noticia* utiliza δημιουργός, que por su asociación con el trabajo manual otorga a la labor del dios subalterno un valor inferior y la distingue claramente de la creación, en sentido estricto, del Dios superior.

⁴⁰ IRENEO, AH I,5,3 [511-519] (Sch 264, 81-82).

Enseñan que el Demiurgo estaba convencido de haber creado por sí mismo todas estas cosas, **pero que en realidad las había hecho impulsado por Achamot**. De esta guisa hizo el cielo, sin conocer Cielo alguno, y formó el hombre sin saber del Hombre, e hizo aparecer la tierra desconociendo la Tierra. Y así en todo —dicen— ignoraba los modelos de las cosas que hacía y aun la existencia de la Madre misma, creyendo serlo él solo todo. **Pero la causa de toda esta creación era la Madre...**

Esta ignorancia del Demiurgo es un tópico en la mayor parte de los textos gnósticos, si bien no todos la utilizan de la misma manera y para el mismo fin: si en algunos casos sirve para realzar la estulticia del Demiurgo⁴¹, en otros se quiere destacar su arrogancia⁴². En nuestro caso, sin embargo, la ignorancia del Dios creador no sirve a ninguna de estas intenciones, sino que se utiliza para liberarlo de toda responsabilidad y atribuirle por completo a la actividad creadora de su madre Achamot. En efecto, el pasaje no sólo presenta al Demiurgo como mero instrumento de la Madre, sino que, como dijimos, menciona hasta en dos ocasiones que es ella la verdadera autora de la creación.

Pero no sólo eso. El pasaje también incluye una interesante referencia que ayuda a confirmar la procedencia platónica de las ideas incluidas en el mismo: los modelos que sirven de inspiración para la creación de las cosas. A pesar de desconocerlos, todo lo creado se inspira en un *paradeigma* o modelo divino. Tal mención confirma, en mi opinión, el contexto de la teología platónica⁴³.

Cosmología. En cualquier caso, tras la referencia a la creación del Demiurgo por parte de Achamot, la descripción de la relación de aquél con lo creado y la mención del modelo inspirado por la Madre, la *Gran Noticia* describe la creación del cosmos por parte del Demiurgo:

Πατέρα οὖν καὶ θεὸν λέγουσιν αὐτὸν γεγονέναι τῶν ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος, ποιητὴν ὄντα πάντων ψυχικῶν τε καὶ ὕλικῶν. Διακρίναντα γὰρ τὰς δύο οὐσίας συγκεχυμένας καὶ ἐξ ἄσωμάτων σωματοποιήσαντα, δεδημιουργηκέναι τὰ τε οὐράνια καὶ τὰ γήϊνα, καὶ γεγονέναι ὕλικῶν καὶ ψυχικῶν, δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν Δημιουργόν, κούφων καὶ βαρέων, ἀνωφερῶν καὶ κατωφερῶν⁴⁴.

Siguen diciendo que el Demiurgo fue Padre y Dios de los seres exteriores al Pleroma, siendo creador de todos los seres psíquicos e hílcos. Al **separar** las dos sustancias mezcladas y al **formar** seres corporales a partir de los incorporeales, **creó** las cosas celestiales y las terrenales, pasando a ser Demiurgo de los seres materiales (hílcos) y psíquicos, de la derecha y de la izquierda, de los ligeros y de los pesados, de los que ascienden y de los que descienden⁴⁵.

⁴¹ HIPOLITO, *Ref.* VI,33,1; *EvFlp* (NHC II,3) 55,14-19.

⁴² IRENEO, AH I,30,6 (ofitas); HIPOLITO, *Ref.* 7,23,3 (Basíledes); *HipA* (NHC II,4) 94,21-28; *OgM* (NHC II,5) 103,6-11;

⁴³ Véase más **abajo p. 16**.

⁴⁴ IRENEO, AH I,5,2 [494-500] (Sch 264, 79-80).

⁴⁵ Traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, vol. I, 118.

El Demiurgo se presenta una vez más como señor indiscutible del mundo creado, es decir, de la sustancia perceptible eterna y de la perceptible caduca. Además de la repetición de su paternidad de psíquicos e hílcos, interesa señalar el tono empírico en esta parte de la narración que recuerda, obviamente, al del *Timeo*⁴⁶. Siguiendo el ejemplo del demiurgo platónico y su creación de los cielos al mezclar «la revolución de lo mismo a la de lo otro»⁴⁷, el Demiurgo de la *Gran Noticia*, para crear el mundo, en tanto que artesano al uso del *Timeo* platónico, mezcla, corta, combina, une o separa. Llama, asimismo, la atención la sustitución del lenguaje mítico de I,5,1, por otro más científico: en I,5,2 ya no encontramos una referencia al origen mítico de las sustancias —a saber, la conversión y la pasión—, sino que se señala su carácter o naturaleza, se describe su estado primordial. Ambas sustancias mezcladas son separadas para crear los seres corporales a partir de los incorporeales. Surgen entonces la zona celeste y la terrena, al parecer por medio de la decantación: si los cuerpos menos pesados ascienden, los más pesados descienden⁴⁸. Aunque no sea nombrado en el texto, el éter, en tanto que más ligero, es el elemento constitutivo de la zona astral, mientras que los cuatro elementos, nombrados más abajo, formarán el mundo sublunar⁴⁹. Queda, así, cumplido el proceso cosmogónico, tras lo cual la totalidad del universo ha alcanzado plasmación. Primero se describe la zona astral:

ἐπτα γὰρ οὐρανούς κατεσκευακέναι, ὧν ἐπάνω τὸν Δημιουργὸν εἶναι λέγουσιν. καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν, τὴν δὲ Μητέρα τὴν Ἀχάμωθ Ὀγδόαδα, ἀποσώζουσιν τὸν ἀριθμὸν τῆς ἀρχηγόνου καὶ πρώτης τοῦ Πληρώματος Ὀγδοάδος. Τοὺς δὲ ἐπτα οὐρανούς [οὐκ] εἶναι νοηρούς φασιν, Ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται, καὶ τὸν Δημιουργὸν δὲ καὶ αὐτὸν Ἀγγελον, θεῶ δὲ εἰκότα, ὥς καὶ τὸν Παράδεισον, ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα, τέταρτον Ἀρχάγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν καὶ ἀπὸ τούτου τι εἰληφέναι τὸν Ἀδὰμ διατετριφὸτα ἐν αὐτῷ⁵⁰.

Siete cielos fabricó, sobre los cuales reside el Demiurgo. Por esto lo llaman Hebdómada, y a su madre *Achamot* la llaman Ogdóada, por cuanto salvaguarda el número de la primordial y primera Ogdóada del Pleroma. Dicen que los siete cielos son inteligibles, suponiendo que son ángeles, y también el Demiurgo sería un ángel, sólo que semejante a un Dios. Del mismo modo, el Paraíso que se halla encima del tercer cielo, dicen que es el cuarto arcángel en potencia y que algo recibió Adán de él cuando allí moraba.

⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Timeo* 32D-36D.

⁴⁷ Contra E. Thomassen, «The Platonic and Gnostic Demiurge», en P. Bilde, H. K. Nielsen, J. P. Sorensen (eds.), *Apocryphon Severinin presented to Soren Giversen*, Aarhus UP 1993, 226-244, esp. 241.

⁴⁸ Véase en PLATÓN, *Timeo* 53A, la referencia a los elementos pesados y los ligeros de la materia primordial.

⁴⁹ Véase más abajo el texto referido en las **n. 53 y 54**.

⁵⁰ IRENEO, AH I,5,2 [500-510] (Sch 264, 81-81).

La hebdomada consta de siete cielos, habitados por siete ángeles, el primero de los cuales es el Demiurgo. A pesar de que la referencia a la Ogdóada, por su relación con el círculo de las estrellas fijas, parece implicar la referencia de los siete cielos con los siete planetas —es decir, los cinco planetas más la Luna y el Sol—, nada se nos dice al respecto, pues el pasaje se limita a describir el carácter inteligible de los cielos. La ubicación del Paraíso, del que se dice que se encuentra sobre el tercer cielo, podría indicar, sin embargo, que la referencia a los planetas es implícita y que el orden seguido es el llamado caldeo⁵¹. En efecto, esto permitiría entender la oscura referencia al cuarto arcángel y a lo que Adán recibió de él cuando allí moraba, como una referencia al Sol, siempre relacionada con la inteligencia⁵².

Tenemos, por fin, el mundo sublunar:

Ἐκ δὲ τῆς ἐκπλήξεως καὶ ἀμηχανίας ὡς ἐκ στασιμωτέρου τὰ σωματικὰ καθὼς προείπαμεν τοῦ κόσμου στοιχεῖα γεγονέναι· γῆν μὲν κατὰ τὴν ἐκπλήξεως στάσιν, ὕδωρ δὲ κατὰ τὴν φόβου κίνησιν, ἀέρα δὲ κατὰ τὴν λύπης πῆξιν· τὸ δὲ πῦρ ἅπασιν αὐτοῖς ἐμπεφυκέναι θάνατον καὶ φθοράν, ὥς καὶ τὴν ἄγνοιαν τοῖς τρισὶ πάθεσιν ἐγκεκρύφθαι διδάσκουσι⁵³.

Los elementos corpóreos del mundo proceden, como ya hemos dicho, del estupor y de la angustia, así como de lo más innoble. La **tierra**, por la inmovilidad, del estupor; el **agua**, por el movimiento, del temor; el **aire**, por la fijación, de la tristeza; el **fuego** les corresponde a todos ellos como muerte y corrupción, al igual que —según ellos— la ignorancia se esconde en las tres pasiones⁵⁴.

Lo que ya se podía intuir en I,5,2, se hace explícito en I,5,4: el mundo inferior se compone de los cuatro elementos. La narración retoma el tono científico, aunque mezclándolo ahora con el mítico, lo que probablemente se deba a la repetición introducida por Ireneo, que una vez más menciona la relación de la materia con las pasiones⁵⁵.

La jerarquía espiritual-psíquico-hílico y la gradual e implícita devaluación de los niveles del ser parecería implicar una evaluación negativa del cosmos. Nada de ello hay, sin embargo, en la *Gran Noticia*, pues la realidad tangible mantiene un claro carácter positivo. En ningún momento se condena la materia ni nada asociado a la misma. En lo que a la hebdomada se refiere, en primer lugar, Ireneo no sólo presenta los cielos como inteligibles, sino que los relaciona, además, con los ángeles. Nada oímos de temibles seres que impidan el paso a las almas que descienden o

⁵¹ Es decir: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna. Según A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos*, vol. V, Romae 1956, 108-110, esta referencia y ubicación del paraíso en el cuarto cielo se explica suficientemente a partir de una exégesis de Pablo.

⁵² Véase CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, ET 51,2, que también ubica el Paraíso en el cuarto cielo.

⁵³ IRENEO, AH I,5,4 [549-556] (Sch 264, 85-86).

⁵⁴ Traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, vol. I, 120.

⁵⁵ Véase más arriba [nota 32](#).

ascienden a través de las esferas. El mundo sublunar, por su parte, está formado por los cuatro elementos y los cuerpos más pesados, y al estar alejado del mundo divino, se caracteriza, obviamente, por la deficiencia o privación. Esto no significa, sin embargo, que sea condenado en su conjunto. No extraña, por tanto, que el mal no proceda de la materia, sino del espíritu del mal que se origina en la tristeza: es al diablo a quien debe atribuirse la existencia del mal y no a la materia⁵⁶.

Antropología. Nos queda por mencionar la creación del hombre y sus aspectos psíquico, hílico y espiritual. La sección I,5,5 se ocupa de los dos primeros:

Δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον πεποιηκέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν, οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ρευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα, καὶ εἰς τοῦτον ἐμφυσεῖν τὸν ψυχικὸν διορίζονται. Καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγονότα...⁵⁷

Enseñan que el Demiurgo, una vez creado el mundo, hizo al hombre terreno, no a partir de esta tierra árida, sino tomando la substancia invisible, la confusión y la fluidez de la materia. Y en éste infundió al hombre psíquico. Y éste es el que fue hecho a imagen y semejanza⁵⁸.

Estamos ante la creación del hombre en sus vertientes material y psíquica. La antropología, si bien de carácter platónico, intenta ajustarse a la exégesis de Génesis 1-3, aunque dadas las incoherencias que surgen de esta adaptación es plausible que la misma proceda, parcial o totalmente, de la intervención editorial de Ireneo⁵⁹. La naturaleza inferior y terrenal procede, se dice, de la tierra, pero no de la árida de *Gen* 2,2, sino de la confusión y la fluidez de la materia de *Gen* 1,1. *So far so good*, pues la aclaración parte de la cosmología y de la antropología platónica: estamos ante la materia caótica antes de ser creada (= ordenada) por el Padre⁶⁰. Este substrato proporciona el soporte en el que el Demiurgo insertará al hombre psíquico. Es por ello que el texto dice «a imagen» (κατ' εἰκόνα) para referirse a la materia, y «a semejanza» (κατ' ὁμοίωσιν) para lo psíquico. Hasta este momento, tenemos las dos naturalezas inferiores del hombre. El final del pasaje, sin embargo, incurre en contradicciones, pues Ireneo atribuye al hombre psíquico un origen espiritual, algo que hasta ahora ha negado y que también negará en el pasaje siguiente, el

⁵⁶ IRENEO, AH I,5,4 [537-545] (SCh 264, 84-85).

⁵⁷ IRENEO, AH I,5,5 [557-562] (SCh 264, 86-87).

⁵⁸ Traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, vol. I, 122.

⁵⁹ Véase más arriba nota 32.

⁶⁰ Véase A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 50-57.

cual trata de la creación de la parte espiritual del hombre⁶¹. Esto tiene lugar en la última sección del capítulo quinto:

Τὸ δὲ κῆμα τῆς Μητρὸς αὐτῶν τῆς Ἀχαμῶθ, ὃ κατὰ τὴν θεωρίαν τῶν περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλων ἀπεκύησεν, ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ Μητρὶ πνευματικόν, καὶ αὐτὸ ἡγνοηκέναι τὸν Δημιουργὸν λέγουσι, καὶ λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μὴ εἰδότης αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτοῦ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ψυχὴν σπαρὲν καὶ εἰς τὸ ὑλικὸν τοῦτο σῶμα, κυοφορηθὲν <τε> ἐν τοῦτοις καὶ αὐξήθην, ἔτοιμον γένηται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου <Λόγου>. Ἐλαθεν οὖν, ὥς φασι, τὸν Δημιουργὸν ὁ συγκατασπαρεῖς τῷ ἐμφυσήματι αὐτοῦ ὑπὸ τῆς Σοφίας πνευματικὸς ἄνθρωπος ἀρρήτῳ <δυνάμει καὶ> προνοίᾳ⁶².

Ahora bien, el retoño de la Madre de ellos, Achamot —al que parió como resultado de la contemplación de los ángeles que estaban en torno al Salvador y que era consustancial a la Madre y espiritual— pasó también desapercibido al Demiurgo —dicen— y fue ocultamente inserto en éste sin que se diera cuenta, a fin de que, sembrado a través de él en el alma, que de él procede, y en este cuerpo material, siendo gestado y habiendo crecido en ellos, se halle dispuesto para la recepción del perfecto Logos. Ignoró el Demiurgo —dicen— al hombre espiritual, sembrado junto con su soplo por Sabiduría con indecible potencia y providencia⁶³.

Aunque la parte del mito que narra cómo el Demiurgo insufla la parte espiritual en el hombre psíquico es abreviado y sólo referido de pasada, parece claro que esta procede de y es consustancial con Achamot: de hecho la parte espiritual fue generada a partir de la contemplación del descenso del Salvador⁶⁴. El texto menciona, una vez más, la ignorancia del Demiurgo, pero lo que más interesa señalar es el hecho de que en el hombre aparece ahora el elemento espiritual junto al psíquico y al material. Mientras los dos primeros se describen como creados «a imagen» y «a semejanza», el espíritu es consustancial al Padre y, por ello, engendrado. Es este elemento, una vez debidamente desarrollado, el que permite al hombre la recepción del Logos. Tenemos así los tres elementos constitutivos del hombre. La conclusión al pasaje, en mi opinión, ofrece un claro ejemplo de la distorsión que resulta de las intervenciones editoriales de Ireneo a las que me refería más arriba:

⁶¹ IRENEO, AH I,5,5 [562-568] (SCh 264, 89-90). Compárese este pasaje con CLEMENTE, ET 50-51, que incluye una descripción coherente de lo ocurrido, sin mencionar aún la parte espiritual, que aparecerá en último lugar: «‘Tomando barro de la tierra’ —no de la árida, sino una porción de la materia múltiple y variada—, confeccionó un alma terrena y material, irracional y consustancial a la de las bestias: tal es el hombre ‘a imagen’. Pero el que es ‘a semejanza’ —a semejanza del mismo Demiurgo— es aquel que infundió y sembró en el (que es a imagen), introduciendo en él, por medio de los ángeles, algo consustancial a sí mismo. En tanto que es invisible e incorporeal, llamó a su substancia ‘soplo de vida’». La traducción es de J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, vol. II, Madrid 1983, 371.

⁶² IRENEO, AH I,5,6 [569-579] (SCh 264, 88-89).

⁶³ Traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, vol. I, 122-123.

⁶⁴ IRENEO, AH I,4,5: «Enseñan, además, que Achamot, librada de su pasión, concibió con gozo la visión de las luces que venían con él, es decir, de los ángeles que le acompañaban. Quedó preñada [a la vista de ellos] y parió frutos a la imagen de esos ángeles, retoños espirituales formados a Semejanza de los acompañantes del Salvador».

καὶ τοῦτο εἶναι τὸν ἐν αὐτοῖς ἄνθρωπον ἀξιοῦσιν· ὥστε ἔχειν αὐτοὺς τὴν μὲν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοῦς καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς Μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ⁶⁵.

Y sostienen que éste (el espiritual) es el hombre que habita en ellos. Así, ellos reciben el alma, del Demiurgo, el cuerpo, del barro, la carne, de la materia, y el hombre espiritual, de la Madre Achamot⁶⁶.

En efecto, mientras el texto de la *Gran Noticia* tratado hasta ahora incluía sólo tres elementos, el resumen de Ireneo incluye cuatro: como decía más arriba, quizá se deba esta incoherencia a un intento por parte del Obispo de Lyon de adaptar todos los elementos de la antropología de *Gen 1-3* a la de la *Gran Noticia*⁶⁷.

2. La visión de Ireneo en el contexto de la diversidad gnóstica en otros heresiólogos y en Nag Hammadi

De lo analizado hasta ahora se desprende que el informe de la *Gran Noticia* ofrecido por Ireneo es peculiar en muchos aspectos. Tras analizar de forma detallada el capítulo quinto, estamos preparados para situar su contenido en el contexto de los testimonios ofrecidos por otros heresiólogos y por los textos de Nag Hammadi. Partiré, para ello, de los cuatro elementos centrales que han estructurado hasta ahora mi análisis de la *Gran Noticia*, a saber: Achamot, el Demiurgo, el cosmos y el hombre.

Achamot. Achamot o Sabiduría exterior es la parte inferior resultante de la división de Sabiduría, una vez esta última regresa al Pléroma⁶⁸. También aparece en Hipólito, donde se dice que está expuesta a cuatro pasiones, temor, tristeza, perplejidad y súplica⁶⁹, que también generan la aparición de la materia. Desde Sagnard se tiende a distinguir dos versiones, A y B, en los testimonios de Ireneo y de Hipólito de la doctrina valentiniana. Si el primero sigue el esquema A, pero conoce el B, el segundo parece ceñirse al B, aunque a veces se refiera al A⁷⁰. El inicio de

⁶⁵ IRENEO, AH I,5,6 [582-586] (SCh 264, 89-90).

⁶⁶ Traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, vol. I, 123.

⁶⁷ Véase más arriba nota 32.

⁶⁸ Para el desarrollo de los dos sistemas, uno con una y otro con dos Sabidurías, véase Thomassen, *Spiritual Seed*, 248-262.

⁶⁹ Cf. HIPÓLITO, *Ref.* VI,32,4

⁷⁰ Acerca de las dos versiones, A y B, subyacentes a los textos de Ireneo y de Hipólito, véase G. C. Stead, «The Valentinian Myth of Sophia», *The Journal of Theological Studies* 20 (1969) 75-104.

este proceso de división, que ha tenido lugar en los capítulos previos del primer libro de Ireneo, se presenta como separación y caída de la unidad primigenia, a raíz de la cual la parte racional se separa de la irracional. Si según la versión A, esto se debe al intento de Achamot de entender la grandeza del Padre⁷¹, B lo atribuye a su audacia al intentar imitar al padre⁷². Este proceso de *substancialización* -si se me permite el término- de las pasiones que origina la materia nos es conocido también por el *Evangelio de la Verdad* de Nag Hammadi⁷³:

...ignorar al Padre produjo angustia y terror. Pero la angustia se tornó densa como una bruma, de manera que nadie podía ver; por ese motivo se ha fortalecido el Error; ha trabajado su materia vanamente, puesto que no conocía la verdad. Empezó una obra disponiendo con esfuerzo y belleza algo semejante a la Verdad⁷⁴.

Tanto la división como la existencia de las pasiones indican que estamos frente a la caída del alma, y así la describe el *Tratado Tripartito*, si es que en este último Achamot recibe el nombre de Logos, y la *Exposición sobre el Alma* (II,6), donde se describe su encarnación en términos muy pesimistas⁷⁵. Ireneo presenta a Achamot, en la misma línea que el *Primer Apocalipsis de Santiago* y los marcosianos de Ireneo, como mujer nacida de mujer que engendró sin consorte masculino:

Carece de padre Achamot y no tiene [con]sorte masculino, sino que es una [mul]jer que proviene de una mujer. Os produjo sin v[arón], estando sola (y) en ignorancia de lo que [vi]ve [por] su Madre, ya que pensaba que existía ella sola⁷⁶.

Estamos lejos, sin embargo, de la concepción que puede apreciarse en el *Segundo Tratado del Gran Set*, donde la Sabiduría caída aparece como prostituta⁷⁷.

En efecto, tanto Ireneo como Hipólito presentan a la Sabiduría exterior como deficiente. Dicho estado de deficiencia o privación es corregido en ambos por Cristo, que reordena las

⁷¹ IRENEO, AH I,2,2: «La pasión –dicen– era la búsqueda del Padre, pues quería comprender su grandeza»; y *TrTrip* (NHC I,5) 75,19-28; el mismo trasfondo puede hallarse en *EvV* (NHC I,3) 17,8-18,11.

⁷² HIPÓLITO, *Ref.* VI,30,6-8. La audacia también desempeña el papel más importante en *TrTrip* (NHC I,5) 75,17-80,11, con E. Thomassen, «The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism», en J. D. Turner, R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism*, Atlanta 2000, 1-17, esp. 1-2.

⁷³ *EvV* (NHC I,3) 17,10-20.

⁷⁴ Traducción española de F. García Bazán, «Evangelio de la Verdad», en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. II, Madrid 1999, 141-161, aquí 146-147.

⁷⁵ *TrTrip* (NHC I,5) 77,19-29; *ExpAl* (NHC II,6) 127,18-128,25.

⁷⁶ *1 ApSant* (NHC V,3) 35,10-19; véase IRENEO, AH I,21,5: «Sabiduría incorruptible ... Madre de vuestra Madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su madre y creyendo estar sola».

⁷⁷ *TrGSet* (NHC VII,2) 50,25-28.

pasiones y le infunde racionalidad⁷⁸. Este proceso de rectificación se produce en dos pasos; es el primero el que nos interesa, pues facilita su arrepentimiento y la conversión⁷⁹, razón por la cual el *Tratado Tripartito* lo llama «ayuda»⁸⁰. Algo más desarrollada, la misma noción aparece en el *Apócrifo de Juan* como «curación», donde es realizada por el Espíritu (*pneuma*) o el Espíritu santo (*pneuma n agion*)⁸¹. En cualquier caso, importa señalar que tras esta primera intervención, Achamot adquiere el principio racional que origina el impulso creador que le llevará a dar forma cabal a la materia. Es ella la creadora del cosmos, y así lo señala no sólo Ireneo, sino también Hipólito y los *Excerpta ex Theodoto*⁸².

Demiurgo. El tratamiento de la figura del Demiurgo en esta parte de la obra de Ireneo es interesante no sólo por su carácter positivo, sino también por aparecer como mero instrumento de Achamot. Su carácter positivo parece desprenderse ya del hecho de que es presentado como imagen del Unigénito (cf. I,5,1)⁸³. La figura del Demiurgo en la *Gran Noticia*, por ello, está lejos del carácter maligno y monstruoso que presenta en otros textos. Nils Dahl, en un famoso artículo, ha ofrecido una lista completa, a partir del *Tratado sobre el Origen del Mundo*, de los aspectos más relevantes en la caracterización del Demiurgo en los diversos escritos de Nag Hammadi⁸⁴. En el extremo opuesto a la *Gran Noticia* está, por ejemplo, la muy negativa caracterización de la *Hipóstasis de los Arcontes*, que presenta al Demiurgo como «ciego» y arrogante, afirmando ser el único y solo Dios, y pecando, por su vanidad, contra la Totalidad⁸⁵. Esta es también la situación en el *Apócrifo de Juan*, donde es equiparado a Satán y se les hace responsables de todas las desgracias del hombre⁸⁶.

⁷⁸ Cf. IRENEO, AH I,4,5; HIPÓLITO, *Ref.* VI,32,4-6.

⁷⁹ Cf. IRENEO, AH I,4,1.5; HIPÓLITO, *Ref.* VI,31,7; VI,32,4-6.

⁸⁰ Cf. *TrTrip* (NHC I,5) 80,11-82,9: *boetheia*.

⁸¹ La deficiencia de *Sophia* en el *ApocIn* es curada por la intervención desde arriba, para ayudarla a superar su imperfección. Véase las variantes Espíritu (*pneuma*) (II 25,12-13; III 32,16-19, BG 64,6-9; cf. BG 60,12-14 y III 30,10-12), o Espíritu santo (*pneuma n agion*) en *ApocIn* (II 14,5-9; III 21,5-11; BG 47,1-5).

⁸² A los pasajes de IRENEO (AH I,5,1; I,5,3) referidos más arriba, añádase CLEMENTE, ET 47,1-2: «Por consiguiente, el Salvador viene a ser demiurgo primero, universal. Pero, en segundo lugar, ‘la sabiduría levantó para sí una casa y la sostuvo con siete columnas’. Y, antes que nada, emite un Dios imagen del Padre, por medio del cual creó el cielo y la tierra, esto es, los seres celestiales»; *ibid.* 49,1: «puesto que no conocía a la que operaba a través de él y opinaba (el Demiurgo) que creaba por su propia potencia»; *ibid.* 53,4: «como el Demiurgo, movido sin él saberlo por Sabiduría...»; HIPÓLITO, *Ref.* VI,33; 34,8; y *TrTrip* (NHC I,5) 101,3-5; «ignorando que el movimiento en su interior existía a partir del Espíritu que lo movía de una determinada manera hacia lo que quería».

⁸³ De forma diferente CLEMENTE, ET 33,3 y 47,2 lo presentan como imagen del Padre.

⁸⁴ N. A. Dahl, «The Arrogant Archon and the Lewd Sophia», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden 1981, 679-712.

⁸⁵ Cf. *HipA* (NHC II,4) 86,27-30. Véase también *ApocIn* (NHC II,1) 11,19-23; *TrGS* (NHC VII,2) 53,28-31.

⁸⁶ Cf. *ApocIn* (NHC II,1) 24,36-30,11.

Como vimos, frente a este carácter negativo, el Demiurgo de Ireneo I,1-9 no sólo no es responsable del impulso creador que lo lleva a dar forma a la materia psíquica e hílca, sino que tampoco responde de su plasmación, pues ignora los modelos de las cosas que forma. El Demiurgo es ignorante, pero esta ignorancia no redundaría en arrogancia. En efecto, su afirmación «Yo soy Dios, y ninguno hay fuera de mí» destaca en Ireneo, simplemente, su ingenuidad. También Hipólito se hace eco de la visión del Demiurgo como instrumento de Sabiduría, aunque esta versión menciona en dos ocasiones la visión según la cual el Demiurgo era «insensato y necio»⁸⁷. Una visión algo diferente es la de los marcosianos de Ireneo, pues veían en la creación del Demiurgo un intento fallido, debido a su deficiencia, de imitar el Pléroma⁸⁸, por lo cual condenan tanto al creador como a su creación.

Es verdad que diferentes estudios han señalado ya que la figura del Demiurgo en el valentinismo no es siempre negativa⁸⁹. Sin embargo, los propios textos valentinianos presentan importantes diferencias a la hora de concebir su figura. Frente a los intentos de explicar tales divergencias a partir de un esquema evolutivo, desde Williams se aprecia la tendencia a considerar los diferentes tratamientos en sí mismos⁹⁰. Las diferencias serían expresión de la idiosincrasia de cada uno de los textos que las incluyen y de la comunidad detrás de los mismos y no resultado de estadios en una evolución ideal que llevaría al Demiurgo valentiniano de un grado incipiente a un desarrollo total de demonización⁹¹.

Cosmos. Como vimos, el texto de la *Gran Noticia* en Ireneo destaca por su claro carácter filosófico-científico. Vale la pena señalar que tal característica es compartida por todos los textos «heréticos» descritos por los heresiólogos. Empezando por Ireneo, no sólo la doctrina de la *Gran Noticia* de Ptolomeo y sus seguidores, sino también la de los marcosianos destaca por su tono científico⁹². Lo mismo puede apreciarse en Clemente de Alejandría, quien no sólo se refiere a los elementos que conformarán el cosmos, sino también al proceso por medio del cual la materia

⁸⁷ Cf. HIPÓLITO, *Ref.* VI,33,1; 6,34,7.

⁸⁸ Cf. IRENEO, AH I,17.

⁸⁹ Véase E. Thomassen, L. Painchaud, *Le Traité Tripartite (NH I,5)*, Québec 1989, 345; E. Thomassen, «The Platonic and Gnostic Demiurge», 226-227.236; M. A. Williams, «The Demonizing of the Demiurge: The Innovation of Gnostic Myth», en M. A. Williams, C. Cox, M. S. Jaffeen (eds.), *Innovation in Religious Traditions*, Berlin 1992, 73-107; J.-M. Rosenstiehl, M. Kaler, *L'Apocalypse de Paul (NH V,2)*, Québec 2005, 254; I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008, 121-122.

⁹⁰ Cf. Williams, «The Demonizing», 81-83.

⁹¹ Para una explicación evolucionista de las diferencias entre los sistemas valentinianos, entre otras cosas, en lo que se refiere al Demiurgo, véase más arriba (nota 29) la opinión de Chiapparini.

⁹² IRENEO, AH I,17.

originaria, caótica y sin forma, es separada por medio de un proceso de *diakrisis* o «separación»⁹³: el Demiurgo crea el cielo a partir de los elementos más ligeros y el mundo sublunar a partir de los más pesados⁹⁴. Esta materia originaria, sin embargo, no existe *ab aeterno*. Al igual que Hipólito —el cual, sin embargo, omite el proceso de separación, Ireneo señala claramente que procede de la *substancialización* de las pasiones, gracias a la intervención del Salvador⁹⁵.

Frente al carácter relativamente neutro del cosmos en el informe de Ireneo, contrasta la postura claramente anticósmica de otros textos gnósticos. Según el texto valentiniano transmitido por el Obispo de Lyon, la materia se presenta como privación, como στέρησις. Un pasaje de Moderato de Gades, transmitido por Porfirio y muy comentado desde el artículo de E. R. Dodds sobre el *Parménides* de Platón y el origen del Uno neoplatónico de 1928, permite observar cómo la teoría valentiniana de la *hyle* se desarrolla a partir de modelos neopitagóricos⁹⁶. Más recientemente Einar Thomassen ha defendido que la noción (monista) de «materia» de los valentinianos —que no existe como principio, sino que se desarrolla a partir de la unidad primigenia— no puede entenderse sin los modelos de derivación neopitagóricos. Al texto mencionado de Moderato añade, en efecto, los testimonios del *hypomnema* pitagórico citado por Alejandro Polihístor⁹⁷, Eudoro de Alejandría⁹⁸ y la noticia de Sexto Empírico (10,248ss)⁹⁹. Al igual que en estos precedentes, la materia es negativa por su carencia de *logos*, aunque no es condenada por completo por ser aún capaz de recibirlo.

La estructura de la zona astral presente en la *Gran Noticia* coincide con la que encontramos en un amplio número de textos. En Ireneo está formada por el elemento más ligero, a saber el éter; mientras Hipólito la describe como formada por sustancia ígnea. Consta, según Ireneo, de siete cielos, como está bien atestiguado en contexto gnóstico: el *Corpus Hermeticum*, el *Apócrifo de Juan*, la *Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo* incluyen todos ellos siete

⁹³ CLEMENTE, ET 48.

⁹⁴ CLEMENTE, ET 48. Acerca de este proceso de división y su papel en las cosmogonías helenísticas, véase W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, 368-369.

⁹⁵ Cf. Thomassen, «The Derivation», 2-3.

⁹⁶ Cf. E. R. Dodds, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’», *The Classical Quarterly* 22 (1928) 129-142.

⁹⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO 7,25.

⁹⁸ En SIMPLICIO, *In Phys.* 181,10ss.

⁹⁹ Cf. Thomassen, «The Derivation», 3-4.

cielos en la zona astral¹⁰⁰. A pesar del testimonio de Ireneo, que lo atribuye a la Ogdóada, Hipólito nos informa de que los valentinianos llamaban «Mediedad» o Región intermedia (*mesotes*) a la hebdómada y, en esto coinciden Hipólito, la *Carta a Flora* y Heracleón, frag. 40 (ed. W. Völker)¹⁰¹.

Otra diferencia interesante es la concepción de la Ogdóada, en Ireneo, como parte o límite de la zona astral. No sólo este pasaje, sino también I,5,3 citado más arriba lo afirma de forma clara¹⁰². Otras descripciones cosmológicas suelen considerarla, más bien, primer círculo de la zona divina. Muchos textos contemporáneos, tanto procedentes del *Corpus Hermeticum* (así, el *Poimandres*), como de la biblioteca de Nag Hammadi (así el *Discurso sobre la Ogdóada* y la *Enéada*¹⁰³ o el *Apocalipsis de Pablo*) incluyen una estructura de 7 + 3 cielos y conciben los últimos tres como pertenecientes a la zona divina¹⁰⁴. En cualquier caso, interesa señalar que la zona astral no parece haber desarrollado el carácter negativo que encontramos en muchos otros testimonios gnósticos¹⁰⁵.

Antropología. En lo que a la antropología se refiere, el informe de Ireneo coincide con el de Clemente de Alejandría, al atribuir al hombre una estructura tripartita. También los *Excerpta ex Theodoto* describen la formación del hombre terreno a partir de la materia «múltiple y variada» y el hombre psíquico a partir del propio Demiurgo. La simiente espiritual procede de Sabiduría que la insufla en el hombre a través de los ángeles¹⁰⁶. Frente a estos dos testimonios, sin embargo, Hipólito parece incluir una antropología bipartita, que distingue sólo entre el hombre interior y espiritual del externo y terrenal¹⁰⁷. Ambas estructuras antropológicas pueden encontrarse también en el corpus de Nag Hammadi, en mi opinión, como resultado del diverso marco

¹⁰⁰ Véase CH 1,9 (9,18-20 A. D. Nock, A.-J. Festugière); 13 (10,19-11,5 A. D. Nock, A.-J. Festugière); 24-26 (15,7-16,15 A. D. Nock, A.-J. Festugière); *ApocIn* (NHC II,1) 11,23-35; *HipA* (NHC II,4) 95,1-5; *OgM* (NHC II,5) 101,9-102,16. Véase, al respecto, M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques: Adam, Éros et Les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Paris 1974, 62-65. En general, A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, 101-115. Véase, sin embargo, el modelo de *Pistis Sophia* 136, que parece incluir sólo cinco cielos.

¹⁰¹ HIPÓLITO, *Ref.* VI,32,7-9. Véase más arriba, notas 26 a 28.

¹⁰² Y aún después, en I,5,4 se vuelve a repetir la misma idea: «La madre de ellos, siguen diciendo, habita en el lugar supercelestial, esto es, en la Mediedad, y el Demiurgo en el lugar celestial, que es la Hedómada; el dominador del mundo en este cosmos nuestro».

¹⁰³ *OcNov* (NHC VI,6) 56,1-2; 59,29-30.

¹⁰⁴ Este también es, por cierto, el caso de *ApocIn*, *OgM*, *HipA*. Véase L. Roig Lanzillotta, «The Apocalypse of Paul (NHC V,2): Cosmology, Anthropology, and Ethics», *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016) 110-131.

¹⁰⁵ Véase L. Roig Lanzillotta, «The Cosmology of the Ascension of Isaiah: Analysis and Re-Assessment of the Text's Cosmological Framework», en J. N. Bremmer, T. R. Karmann, T. Nicklas (eds.), *The Ascension of Isaiah*, Leuven 2015, 259-288.

¹⁰⁶ CLEMENTE, ET 50-53.

¹⁰⁷ HIPÓLITO, *Ref.* VI,34,4-6.

conceptual de los textos y la relación del mismo con corrientes diversas dentro del Platonismo Medio. Si unos textos siguen el esquema platónico estándar, basado en la antropología bipartita que se desprende de los diálogos platónicos, la mayor parte incluye una antropología tripartita, que combina el legado platónico con el influjo de la noética aristotélica y añade un tercer elemento a la estructura básica cuerpo-alma¹⁰⁸.

En lo que a la soteriología se refiere, Clemente señala que, al alcanzar el día del reposo, los espirituales conservan aún sus almas, que dejarán, sin embargo, en la Ogdóada antes de entrar en el Pléroma¹⁰⁹. Mientras el cuerpo retorna a los elementos, el alma o elemento psíquico vuelve a la zona astral, y el espíritu ingresa en la zona divina.

3. El contexto medioplatónico de la teología de la *Gran Noticia*

A lo largo de las páginas de esta contribución he señalado en varias ocasiones que muchas de las nociones que encontramos en el informe de Ireneo no pueden comprenderse sin tener en cuenta el marco del Platonismo Medio de la época. Como ya adelantaba en la introducción, creo que la creación en torno al Demiurgo en el pasaje de Ireneo, AH I,5 debe interpretarse en el contexto de la recepción del *Timeo* 28C que describe a Dios como padre y artífice, y su interpretación en el Platonismo de la época. En mi análisis de aquellos aspectos que revelan el trasfondo del Platonismo utilizaré los mismos cuatro elementos que han estructurado mi exposición en las secciones previas.

Achamot. En mi opinión es indudable que esta figura refleja el trasfondo de las figuras intermediarias que habían surgido en el Platonismo de la época en el contexto de la exégesis de *Timeo* 28C. El acusado proceso de transcendentalización de la divinidad que se aprecia a partir de Aristóteles y Epicuro ha influido de tal forma en la teología del helenismo y de la época imperial, que diversas figuras divinas intermedias intentan salvaguardar al Dios supremo —Uno, Pre-padre, Ingénito— de su contaminación con la materia. La solución a este problema genera en el Platonismo Medio dos posturas. En primer lugar está la de aquellos que interpretan la frase del *Timeo* como referencia a dos dioses y solucionan la cuestión diferenciando al Dios supremo y

¹⁰⁸ Véase, al respecto, L. Roig Lanzillotta, «Anthropological Views in Nag Hammadi: the Bipartite and Tripartite Conceptions of Human Being», en J. van Ruiten, G. H. van Kooten (eds.), *The Development of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity, and their Umwelts*, Leiden 2016, 136-153.

¹⁰⁹ CLEMENTE, ET 63,1-64,1.

transcendente del creador o Demiurgo. En la línea de Eudoro¹¹⁰, quien al parecer es el primero en postular la existencia de dos Unos¹¹¹ —un Uno opuesto a la díada y otro Uno que trasciende a ambos—, Alcinoos distingue un Dios celestial (*epouranios theos*) de otro supraceleste (*hyperouranios theos*)¹¹². De forma similar Numenio¹¹³, para quien (al menos) hay dos dioses, diferencia al Dios supremo del subalterno¹¹⁴. Por otro lado tenemos la postura de quienes interpretan la frase platónica como una referencia a un único y solo Dios. En estos autores la solución al problema de la relación de Dios con su creación se busca en la teoría platónica acerca del alma del mundo, para delegar en ella la función creadora. Encontramos en este grupo quizá a Ático¹¹⁵, y seguro a Plutarco.

Es este último quien nos interesa para comenzar a dilucidar la procedencia y carácter de la figura de Achamot, pues no sólo presenta una visión muy cercana a la de la doctrina expuesta por Ireneo, sino que también utiliza el mito para exponer nociones filosóficas. Para Plutarco es claro que la frase del *Timeo* (28C) platónico hacía referencia a una única persona divina y que ambas cualificaciones describen diferentes atributos divinos¹¹⁶. Dios es «padre» del alma del mundo por el hecho de compartir con ella una parte suya, a saber su inteligibilidad divina: aunque irracional en origen, el alma precósmica es ordenada por el padre y al recibir de éste su racionalidad se convierte en alma del mundo. En este sentido, puede decirse que el padre la ha engendrado y que

¹¹⁰ J. Mansfeld, «Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception», en R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco Roman World*, Leiden 1988, 92-117, esp. 96; M. Bonazzi, «Eudoro di Alessandria e il Timeo di Platone (a proposito di Simpl. *In Phys.* p. 181,7-30 Diels)», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002, 11-34; F. Ferrari, «Pronoia platónica e noesi noeseos aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. Pérez Jiménez, J. García López, R. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid 1999, 63-77 y J. Opsomer, «Demiurges in Early Imperial Platonism», en Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, 51-99.

¹¹¹ Cf. EUDORO *apud* SIMPLICIO, *In Phys.* 181,7-30.

¹¹² Cf. ALCINOOS, *Didask.* 10,2. Cf. J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 2002, 100-111; Id., *The Middle Platonists*, Ithaca 1996, 282-285.

¹¹³ Cf. NUMENIO, *Fragmentos* (E. Des Places, Belles Lettres, Paris 1973); M. Frede, «Numenius», en *ANRW* II.36.2 (1987) 1034-1075; M. Baltes, «Numenios von Apameia und der Platonische Timaios», *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 241-270.

¹¹⁴ Sin embargo, según PROCLO, *In Tim.* 1,303,27-1,304,3, Numenio distinguía tres divinidades: las dos primeras serían demiurgos; la tercera, el cosmos. Véase al respecto Opsomer, «Demiurges», 63-64.

¹¹⁵ En la misma línea que Proclo, quien en *In Tim.* 1,304,13-16, señala que con «creador y el Padre» Platón se refería a una sola divinidad. Véase ÁTICO, frag. 28,7-8 (Proclo, *In Tim.* 1,394,8) y frag. 12 (Proclo 1,305,5-9). Al respecto, véase M. Baltes, «Zur Philosophie des Platonikers Attikos», en H. D. Blume, F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dorrie*, Münster 1983, 38-57, esp. 40.

¹¹⁶ Cf. PLUTARCO, *De an. proc.* 1024CD. Véase Roig Lanzillotta, «Dios como Padre y artífice», 148-149.

el alma del mundo es hija suya¹¹⁷. Pero Dios es, asimismo, «creador» del mundo. Ahora bien, entre «engendrar» y «crear» hay un gran distancia: la misma que media entre la relación del padre y su hijo, y la del escultor con su escultura. El padre es creador del mundo, aunque no de forma directa, sino a través de su hija: según Plutarco, una vez que el alma ha recibido la racionalidad del Padre, puede transmitirla a la materia. Por esto mismo, puede considerarse al padre creador del cosmos, pues a través del alma hace llegar su inteligibilidad también a la materia¹¹⁸.

En la Ahamot de Ireneo encontramos una figura similar a la del alma precósmica de Plutarco: Ahamot «salió de la luz y del Pléroma, informe y sin figura, a manera de aborto, por no haber comprendido nada»¹¹⁹. Tal como el alma precósmica en Plutarco, irracional en origen debido a la predominancia de las pasiones, la primera intervención del Salvador permite a Ahamot dominarlas y darles forma. También el proceso mediante el cual el Padre transmite su inteligibilidad es similar, si bien en Ireneo se describe, si cabe, de forma aún más mitológica: «El Cristo de arriba se apiadó de ella, se extendió a través de la cruz y con su propia potencia le dio forma»¹²⁰. Y, más abajo, el Obispo de Lyon describirá el proceso aún de forma más detallada: «...él la formó con la formación según el conocimiento y la curó de sus pasiones, apartándolas de ella pero sin dejar de prestarles atención»¹²¹.

El parecido con el proceso descrito por Plutarco, por tanto, no puede ser más claro. Ireneo incluso concibe esta ordenación como un proceso de «generación» (γένεσις), pues, tal como afirma, el alma del mundo fue generada por medio de dicha conversión (Ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστροφῆς τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Δημιουργοῦ πάσαν ψυχὴν τὴν γένεσιν εἰληφέναι)¹²². Dadas las similitudes con la concepción plutarquea, no extrañará que los resultados de la intervención de arriba sean también los mismos¹²³: «Así pues las separó, las mezcló y las fijó, transformándolas de pasión corporal en una material incorporeal. Luego, del mismo modo, implantó en ellas una aptitud y una naturaleza tales que pudieran mezclarse y formar cuerpos».

¹¹⁷ Cf. PLUTARCO, *Quaest. plat.* 2,1001BC; *De an. procr.* 1014AB; Whittaker, «Plutarch, Platonism, Christianity», 52.

¹¹⁸ Cf. PLUTARCO, *Quaest. plat.* 4,1003AB.

¹¹⁹ Cf. IRENEO, AH I,4,1. Véase más arriba nota 79.

¹²⁰ Cf. IRENEO, AH I,4,1. Véase más arriba nota 63.

¹²¹ Cf. IRENEO, AH I,4,5.

¹²² IRENEO, AH I,4,2 [388-390] (SCh 264, 66-67).

¹²³ IRENEO, AH I,4,5 [451-460] (SCh 264, 73-74).

La intervención del Padre hace que Achamot, a partir de ahora, pueda entregarse a la creación del cosmos. Y así lo enuncia AH I,5,1:

Así pues, se interesó en darles forma. Pero no pudo darla a lo espiritual, puesto que le era consubstancial. Entonces se dispuso a la formación de la substancia psíquica nacida de su conversión, poniendo en práctica las enseñanzas recibidas del Salvador.

En mi opinión el énfasis en Achamot como motor tras la creación del demiurgo la presenta como artífice y verdadera responsable de la misma y al demiurgo, como mero instrumento¹²⁴. El carácter positivo tanto de Achamot como de su creación, muestran, en mi opinión, el origen platónico de la noción. Ahora bien, ¿cuál es entonces el lugar del Demiurgo en este esquema tripartito que incluye Dios, alma del mundo y mundo?

Demiurgo. A la hora de acercarnos a la figura del demiurgo, importa señalar que también él se presenta como un elemento claramente platónico. También interesante es el hecho, señalado por Einar Thomassen, de que en las fuentes coptas el término «demiurgo», cuando aparece, nunca tiene connotaciones negativas¹²⁵. El pasaje de Ireneo está plagado de referencias que revelan la procedencia platónica no sólo del demiurgo como tal, sino también del contexto cosmológico en que se enmarca su actividad. De hecho el propio uso positivo del término «demiurgo» revela ya dicho trasfondo, puesto que con él se expresa una causa que impone orden a la materia informe, que crea orden del desorden; algo que, en el contexto del Platonismo, siempre es, en efecto, positivo¹²⁶. En primer lugar, se observa que la *Gran Noticia* atribuye a esta divinidad tanto los títulos de «Dios» y «Demiurgo» como el de «Padre», lo que parece ser una clara reminiscencia de la frase del *Timeo*. Pero no solo esto: su figura y actividad creadora parece también haberse modelado a partir de este mismo diálogo platónico: por un lado es descrito como un artesano que mide, corta, separa, une; por otro, y quizá más importante, se hace referencia explícita a los modelos utilizados en la creación (**el *paradeigma*?**), que el demiurgo de Ireneo, sin embargo, no conoce. Asimismo, el proceso de separación de la materia mezclada o *diakrisis*, que igualmente aparece en otros autores cristianos como Atenágoras¹²⁷, también tiene un precedente en el mundo del Platonismo Medio¹²⁸.

¹²⁴ Así también lo afirman Sagnard, *La gnose*, 636 y Thomassen, «The Platonic and Gnostic Demiurge», 227.

¹²⁵ Cf. Thomassen, «The Platonic and Gnostic Demiurge», 226-227.

¹²⁶ Cf. Thomassen, «The Platonic and Gnostic Demiurge», 227.

¹²⁷ Cf. ATENÁGORAS, *Apol.* 22,2.

¹²⁸ Cf. PLUTARCO, *An. Procr.* 101BC-1015E; *Quaest. plat.* 1001B; 1003A; ALCINOO, *Didask.* 12. *Contra* Thomassen, «The Platonic and Gnostic Demiurge», 241, quien, en referencia a Spoerri, *Späthellenistische Berichte*

Especialmente interesante en el contexto de la interpretación de la frase del *Tim.* 28C en el Medio Platonismo y, más concretamente, en Plutarco, es la afirmación de Ireneo de que el Demiurgo es Padre de los psíquicos y creador de los materiales, pues la misma parece repetir la interpretación plutarquea del sentido de los términos «padre» y «creador» a que nos referíamos más arriba, tanto en la *Cuestión platónica* segunda, como en la *Generación del alma en el Timeo*¹²⁹. En tal sentido, el Demiurgo compartiría con los psíquicos algo de su naturaleza, mientras que con los hílcos su relación podría compararse a la que media entre escultor y escultura.

Ahora bien, a pesar de que parece presentar todos los rasgos relevantes del segundo dios del Platonismo Medio que encontramos también en Alcinoos o Numenio, el papel del demiurgo en la creación no es secundario, sino más bien terciario. Los hombres ven en él a su creador, pero los lectores de Ireneo sabemos que su papel en la creación ha sido el de ser mero instrumento de Achamot. ¿Cómo debemos explicar esta anomalía? ¿Estamos quizá ante la distinción de tres figuras divinas (Dios, Achamot, demiurgo), que responderían de la paternidad última de las tres razas (espirituales, psíquicos e hílcos)? ¿O debemos explicar la relación madre-hijo entre Achamot y demiurgo también a partir del *Timeo*? Como es bien sabido, Platón introduce una clara división del trabajo al describir la creación del alma: mientras la formación de las partes superiores de la misma se atribuyen al demiurgo, sus partes inferiores se delegan en los dioses jóvenes. ¿Nos encontramos en la *Gran Noticia* ante un desdoblamiento similar de la actividad creadora, modulado a partir del *Timeo*, que atribuye a Achamot la generación del hombre psíquico y al demiurgo la creación del hombre hílco?

En cualquier caso, en mi opinión, lo que sí parece claro es que la *Gran noticia* refleja la recepción del *Timeo* de una forma doble. Por un lado, la frase de este diálogo que se refiere a Dios como «creador y padre» (28C) ha servido para articular la relación entre el Dios incognoscible y transcendente con Achamot o alma del mundo, que comparte con el padre su inteligibilidad. Es evidente que, para ello, el *Timeo* ha pasado por manos medioplatónicas, es decir, por aquellos filósofos del Platonismo Medio que interpretan el pasaje del *Timeo* como una referencia a un solo dios, pero que distinguen, como Plutarco, diferentes atributos en el mismo. Por otro, la descripción «creadora» de Achamot y del demiurgo también se articula a partir de

über Welt, cap. 1, sitúa el origen de este proceso de división en las cosmogonías helenísticas que describían la generación del mundo como resultado de la separación y decantación de elementos ligeros y pesados.

¹²⁹ Véase Roig Lanzillotta, «Dios como Padre y artífice», 148-149.

este diálogo, aunque en este caso se apoye en la descripción de la creación del alma humana por parte del demiurgo y los dioses jóvenes (90). Es, asimismo, interesante señalar que este desdoblamiento demiúrgico entre Achamot y demiurgo, es similar al desdoblamiento interno que Numenio parece establecer en el segundo dios entre un intelecto divino y el intelecto divino responsable de la actividad demiúrgica de la realidad inferior¹³⁰.

Cosmos. En la visión del universo descrita por Ireneo, se solapan dos modelos: por un lado está la división de la realidad en tres regiones, divina, astral y terrena o sublunar, tal como aparece en Aristóteles y su diferenciación de tres sustancias en la *Metafísica*¹³¹; por otro, está el modelo astronómico o cosmográfico, presente ya en el *Timeo* y Aristóteles —y vigente aún en el siglo segundo en la cosmología de Ptolomeo— con la tierra en el centro, las siete esferas planetarias concéntricas y la esfera de las estrellas fijas.

En lo que a la creación en sí se refiere, quiero destacar el carácter positivo de la misma. A diferencia del planteamiento tanto en otros heresiólogos como en algunos tratados del *corpus* de Nag Hammadi, el cosmos preserva cierto carácter, si no positivo, sí al menos neutro. La zona astral, con sus siete cielos inteligibles, parece incluir un primer desarrollo de los arcontes planetarios, pero los mismos se encuentran del todo desprovistos, aún, de cualquier función obstaculizadora y, desde luego, maligna. Ni siquiera se nos dice que desempeñen la función de guardianes. La descripción de Ireneo solo permite ver en los cielos un gradual alejamiento del mundo divino que culmina en la materia, en tanto que total privación de divinidad.

Antropología. En lo que al hombre se refiere, la doctrina referida por Ireneo también debe explicarse en el contexto de la antropología platónica. Frente al testimonio de Hipólito que transmite un sistema bipartito, la doctrina de Ireneo permite reconstruir una visión claramente tripartita¹³². La teoría de los tres hombres, más que a diferentes razas, se refiere en mi opinión, a los tres aspectos que pueden distinguirse en el ser humano. Los seguidores de Ptolomeo de Ireneo conciben al hombre, si se me permite la comparación, como una muñeca rusa: si su parte espiritual se incluye en el elemento psíquico o alma, el alma se incluye en el cuerpo. La misma visión, en ámbito platónico, está atestiguada en el *De facie in orbe lunae* de Plutarco: al igual

¹³⁰ Desarrollo este tema en mi artículo «Alternative Cosmogonies: Neopythagorean, Platonic, and Stoic Inter-school Polemics Regarding the First Principles and the Origins of Valentinian Protology», en G. H. van Kooten, J. van Ruiten (eds.), *Intolerance - Polemics - Debate: Cultural Resistance in the Ancient World* (en preparación).

¹³¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Cael.* 269B 13-17; *Meteo* 340B 6.

¹³² Acerca de los modelos antropológicos bipartitos y tripartitos en el corpus de Nag Hammadi véase ahora L. Roig Lanzillotta, «Spirit, Soul and Body in Nag Hammadi Literature: Distinguishing Anthropological Schemes in Valentinian, Sethian, Hermetic and Thomasine Texts», *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 2 (2017) 15-39.

que el alma está en el cuerpo, el intelecto se encuentra en el alma. No extraña, por tanto, encontrar también una escatología semejante: si el cuerpo vuelve a los elementos, el alma queda en la zona astral, mientras que el espíritu retorna a su origen divino¹³³. Nada más cercano a la teoría de las dos muertes que también Plutarco narra en el mismo escrito, si bien el alma no llega a la Ogdóada, sino que queda en la Luna.

4. Conclusiones

Es hora de ofrecer algunas conclusiones.

1. En lo que al texto en sí y a la doctrina en él incluida se refiere, soy de la opinión de que Ireneo ofrece una visión bastante clara y coherente del sistema que trata, y de que las pocas incoherencias proceden, a mi entender, de las intervenciones editoriales del propio Ireneo, que añaden detalles u opiniones de su cosecha, lo cual, en ocasiones, dificulta la comprensión e interpretación. Un ejemplo de ello es el comentario que introduce al final de la creación del hombre hílico y del psíquico, a quien parece considerar también espiritual.

2. Me parece muy importante señalar que, si mi análisis es el correcto, la doctrina referida por Ireneo nos muestra un pensamiento cristiano-gnóstico con una teología muy cercana a la platónica. No sólo el Pleroma, sino también Achamot, el Demiurgo, el cosmos y el hombre, aparecen modelados a partir de precedentes platónicos. Poco hay, por tanto, del dualismo anticósmico que suele atribuírsele. La creación del mundo inferior se genera en la zona divina y sólo se cumple del todo gracias a la intervención de la inteligibilidad del Padre por medio del Hijo, que tras operar en Achamot o el alma del mundo la transmite a los confines de la materia.

3. El papel central desempeñado por Achamot, su relación con el Salvador, y la de éste con el Padre, demuestra que la teología descrita por Ireneo debe compararse con la de aquellos platónicos medios que, como Plutarco, conciben la frase del *Timeo* no como referencia a dos dioses, sino a diversos aspectos de una sola divinidad. En este caso, la creación u ordenación de la materia corre a cargo del alma del mundo. La figura instrumental e inestable del Demiurgo, modelada a partir de los dioses jóvenes del *Timeo*, muestra, sin embargo, que a la teología

¹³³ Véase, al respecto, L. Roig Lanzillotta, «Plutarch's Anthropology and its Influence on His Cosmological Framework», en M. Meeussen, L. van der Stock (eds.), *Aspects of Plutarch's Natural Philosophy*, Leuven 2015, 179-195; e Id., «Dios como Padre y artífice en Moralia de Plutarco», en Navascués, Crespo, Sáez (eds.), *Filiación*, vol. V, 139-156.

medioplatónica se añaden elementos derivados de una exégesis directa del diálogo de Platón. Dicha cercanía con el platonismo de Plutarco puede apreciarse también en otros aspectos del texto, como son la cosmología, la antropología y la escatología. del texto, que presenta claramente una concepción tripartita del hombre.

4. Obviamente, no es la primera vez que se postula el trasfondo del Platonismo de la época para explicar la doctrina expuesta por Ireneo en 1.1-9. Sí es diferente, sin embargo, mi postura a la hora de explicar la aparición del mismo en el ámbito de la teología cristiana del grupo responsable de esta doctrina. La imbricación de ideas, la consistencia de la teología, de la concepción del mundo, del hombre hacen difícil concebir el sistema como mera adaptación secundaria, corrección o evolución de la doctrina valentiniana a partir del Platonismo en boga. Antes bien el sistema descrito parece responder a intentos independientes de solucionar los problemas planteados por la teología cristiana a individuos con un claro trasfondo platónico.

5. La comparación de la doctrina de Ireneo con otros sistemas procedentes tanto de otros heresiólogos como del corpus de Nag Hammadi, nos permite observar la existencia de sistemas paralelos, que coinciden en el problema de fondo —es decir, en la preocupación teológica básica que los genera—, pero disienten en la forma de darle solución. Más interesante que destacar las diferencias para postular la relación de la doctrina resultante con la de Valentín, con la de Ptolomeo o con la de los seguidores de uno o de otro, me parece descubrir el fondo común que los une, a saber: su preocupación por la relación del Dios transcendente con el cosmos, por la creación, por la inteligibilidad divina y su presencia en los confines de la materia, por el hombre y su relación con Dios, la existencia del mal y, en última instancia, la preocupación central de la teodicea.